第 60 卷 第 6 期　　北京大学学报(哲学社会科学版)　　Vol. 60, No. 6
2023 年 11 月　　Journal of Peking University(Philosophy and Social Sciences)　　Nov. 2023

思 想 史 研 究

纯情升华与意念失范
——刘宗周“独体”的情意观

刘 悦 笛

(中国社会科学院 哲学所, 北京 100732)

摘　要: 刘宗周与王阳明良知论之间的关联,最为关键的转化在于“纯情”之升与“意念”之降,由此便造就了刘宗周以“独体”为核的情意观。首先,蕺山改造“良知说”,将“知善知恶”归于“知爱知敬”;其次,蕺山改造“四句教”,这关系到从“无善无恶者心之体”到“有善有恶心之动”、从“有善有恶者意之动”到“好善恶恶意之静”的转变;再次,蕺山改造“情意观”:提出“意者心之意也,情者性之情也”与“喜怒有情而爱恶有意,好恶有理而爱恶有欲”;最后,蕺山改造“纯情论”:发现了从“喜怒哀乐”“春夏秋冬”“元亨利贞”到“仁义礼智”的匹配结构。作为“纯情”的喜怒哀乐乃是人类之情的高级状态,应该内蕴着一种从经验升为先验、从先验返归经验的过程,该历时性进程被蕺山视为共时性实现,但这两方面的融合性也是刘宗周的贡献所在。

关键词: 良知;纯情;知爱知敬;意念;意之静;喜怒哀乐

中图分类号:B 248.99　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**1000-5919(2023)06-0037-09

作为王学殿军的刘宗周,他的思想由于过于严苛的取向,甚至不被当做王学后续。这就关乎曾尚“主敬”、力立“慎独”、终归“诚意”的蕺山与阳明良知论之关联,前者对后者而言究竟进退在哪里? 最为关键的转化在于——纯情之升与意念之降,由此便造就了刘宗周以独体为核的情意观。据《蕺山刘子年谱》总结:“先生于阳明之学凡三变:始疑之,中信之,终而辩难不遗余力。”①晚年大力批判阳明就聚焦于良知说:“终而辩难不遗余力,谓其言良知,以《孟子》合《大学》,专在念起念灭用工夫,而于‘知止’一关全未勘入,失之粗且浅也”,②而这个概括并不全面,只讲了意念一维而忽视了纯情的另一端。我们就先从刘宗周的《良知说》切入,因为这是一篇直面阳明主论而激烈发难的檄文。

一、改造“良知说”

刘宗周在崇祯癸未(1643)年十一月所撰《良知说》里,既批驳阳明之偏,又修正阳明之论:“阳明子言良知,最有功于后学,然只是传孟子教法,于《大学》之说,终有分合。古本《序》曰:‘《大学》之道,诚意而已矣。诚意之功,格物而已矣。格物之极,止于善而已矣。止至善之则,致良知而已矣。’宛转说来,颇伤气脉。至龙溪所传《天泉问答》,则曰:‘无善无恶者心之体,有善有恶者意之动,知善知恶是良知,为善去恶是格物。’益增割裂矣。即所云良知,亦非究竟义也。知善知恶与知爱知敬相似,而实不同。知爱知敬,知在爱敬之中,知善知恶,知在善恶之外。知在爱敬中,更无不爱不敬者以参之,是以谓之良知。知在善恶外,第取分别见,谓之良知所发则可,而已落第二义矣。”③

收稿日期:2023-04-05

作者简介:刘悦笛,辽宁省锦州人,中国社会科学院哲学所研究员。

① 吴光主编:《刘宗周全集》第 6 册,杭州:浙江古籍出版社 2007 年版,第 147 页。

② 吴光主编:《刘宗周全集》第 6 册,第 147 页。

③ 戴琏璋、吴光主编:《刘宗周全集》第 2 册,台北:“中央研究院”中国文哲研究所筹备处 1996 年版,第 372 页。

刘宗周曾盛赞致良知“直将上下千古一起穿贯”①,但与甲戌(1634)年撰写《圣学宗要》那个时期的蕺山不同,晚期的他虽仍肯定阳明良知之大功,但却从学脉上直批阳明“以《孟子》合《大学》”,从而与自己所追崇的《中庸》慎独之道迥途。因此,刘宗周就反对阳明反朱子而为古本《大学》所做序之“诚意——格物——止于善——致良知”的理路,但在将至善作为“心之本体”上却与阳明保持一致,且“在蕺山看来,《大学》首传诚意,其实格物、致知也都可以包括在其中,甚至正心以上的条目也可以包括在其中”,②而阳明为将《大学》宗旨宛转归于“致良知”却是蕺山深感遗憾的。刘宗周转而高蹈于《中庸》慎独之学:“孔子之学,其精者见于《中庸》一书,而‘慎独’一字最为居要,即《太极图说》之张本也。乃至圣贤千言万语,说本体,说工夫,总不离‘慎独’二字。‘独’即天命之性所藏精处,而‘慎独’即尽性之学。独中具有喜怒哀乐四者,即仁义礼智之别名。在天为春夏秋冬,在人为喜怒哀乐,分明一气之通复,无少差别。”③

这就将刘宗周的治学理路基本揭示了出来,他虽然接受阳明的“心体”本论,却以独体自居,将良知归为独体,在不同的语境当中也称之为静体与中体,由此勾连性地推演出喜怒哀乐、仁义礼智、春夏秋冬之系列对应的贯通诸论。为何会有此独见呢? 刘宗周就此批判:“因宋儒看得‘独’字太浅,‘中’字太深,而误以‘慎独’之功为‘致和’之功故也。阳明子曰:‘良知即未发之中’,仍落宋人之见。”④“致和”在另一版本为“致中和”,蕺山既反对宋儒良知为未发,也反对以慎独为中和,反而在慎独之“独”推向极致,这就意味着,“慎独是学问第一义。言慎独,而身、心、意、知、家、国、天下一齐俱到,故在《大学》为格物下手处,在《中庸》为上达天德统宗,彻上彻下至道也。”⑤刘宗周以《中庸》上通下达,独拈出“慎独”一脉,以天命之谓性作为独体,并将这独者视为心极,他的思想系统亦是一道贯之的。

王阳明在天泉证道所明言的“四句教”,在刘宗周如此独体诚意的思路看来,也是没有追溯到良知的“究竟”,所以堕入“第二义”。那蕺山该如何以“第一义”破解阳明良知之缺憾呢? 这也是刘宗周拓展阳明的所在。刘宗周认定,从良知之所发的角度观之,比“知善知恶”更为究竟的乃是“知爱知敬”,二者看似近似,实有天壤之别。这个根本性的差异在于,知爱知敬之“知”,就在爱敬之中,然而,知善知恶之“知”,却在善恶之外。实际上,爱敬之知与善恶之知,乃是不同的知,前者接近情感性的感知,后者切近道德性的认知,但这种划分却也是将道德情感与道德理性割裂开来。应该这样说,爱敬之知与善恶之知作为属人的“情理结构”,爱敬之内有潜在的道德理性诉求却显露为感性的面貌,善恶之知看似只是理性认知却积淀为道德直觉。在情理之间,爱敬之知偏情,善恶之知偏理,刘宗周以爱敬之知为源,王阳明以善恶之知为本。

既然如此,“知在善恶之外”与“知在爱敬之中”,就成为阳明与蕺山分殊所在。刘宗周批驳阳明的良知还不纯粹,因为善恶之知那种偏理之知,仍未处于善恶之内,在其中仍有所谓“第取”,只有理性才能按照次序而得以分别从而显现,从而也就将道德理性与直觉隔绝开来。爱敬乃是亲切笃实的人类情感,由此切入才更入良知:“然则良知何知乎? 知爱知敬而已矣。知皆扩而充之,达之天下而已矣。格此之谓格物,诚此之谓诚意,正此之谓正心,举而措之谓之平天下。阳明曰:‘致知焉尽之矣。’余亦曰:‘致知焉尽之矣。’”⑥所以说,阳明之良知的不彻底性就在于,良知那个“知”不在良知之内,因为理性之考量使得知脱离了良知,从而无法达到“致知尽”。

---

① 戴琏璋、吴光主编:《刘宗周全集》第 2 册,第 259 页。

② 高海波:《慎独与诚意——刘宗周哲学思想研究》,北京:生活·读书·新知三联书店 2016 年版,第 467 页。

③ 戴琏璋、吴光主编:《刘宗周全集》第 2 册,第 301—302 页。

④ 戴琏璋、吴光主编:《刘宗周全集》第 2 册,第 302—303 页。

⑤ 戴琏璋、吴光主编:《刘宗周全集》第 2 册,第 466 页。

⑥ 戴琏璋、吴光主编:《刘宗周全集》第 2 册,第 373—374 页。

总之,蕺山给出的良知真解便是从“知善知恶”退归到“知爱知敬”,因为爱敬之知就在爱敬之内,这种道德感性化本身就是良知的动源,不爱不敬者就无法参与其中,爱者敬者本身就已在良知之内了。按照刘宗周的解读,在爱与敬之中,情理才是真正融汇贯通的,且由于没有偏重于道德认知,而使得道德纯情得以充分流动,从而成就出良知生生不息之动态源泉。

二、改造“四句教”

比较王阳明与刘宗周的核心理念的差异,最简易的上手方法,就是比较二者的“四句教”,当然只有阳明四句才是原发的,后面的都是不同的修改发展而已。众所周知,王阳明四句教是:“无善无恶者心之体,有善有恶者意之动,知善知恶是良知,为善去恶是格物”;刘宗周的四句教则并不那么广为人知:“有善有恶心之动,好善恶恶意之静,知善知恶是良知,为善去恶是物则。”①

我们只看从阳明“无善无恶者心之体”如何发展到蕺山“有善有恶心之动”,从阳明“有善有恶者意之动”如何转化为蕺山“好善恶恶意之静”的? 前者关乎阳明的无善无恶说,乃至王畿的四无论(“无心之心则藏密,无意之意则应圆;无知之知则体寂,无物之物则用神”②),这是从有到无;后者则关于阳明与蕺山不同的意念说,这是由动到静,所以这就关系到从善恶“有无之辨”到意念“动静之辨”。

面对阳明的四句教,刘宗周首先发现了其内在的思想矛盾:“‘有善有恶意之动,知善知恶知之良’,二语决不能相入”。③这表现看似是四句教中第二与第三句之间的牴牾,但实际上,第一句“无善无恶”与后三句“有善有恶”之间才是更根本矛盾。第二与第三句的矛盾,被蕺山视为知与意之间未分疏清楚。意与知之间的关系,有三种可能:第一是意念先于知,所谓“意先动而知随之”④;第二,知先于意念,所谓“知先主而意继之”⑤;第三,知属于心而意念则没有这种归属,此乃近于佛禅之论而难以被儒家所接受,因为儒家“无有以意为心外者”,⑥从而与禅宗摒弃一切意念向左。那么,只有前两种可能性是有可能的:如果意在知先,那么知便“落后著”,不得成为良之知;假若知在意先,良知为纯善自然不成问题,但是恶之来源又何在呢? 所以,大概只有意念在知之先,才符合阳明有善有恶者意之动的本意,也是在这个意义上,蕺山主张“即知即意,则知良意亦良”,⑦而且他愈到晚期愈要回归到诚之“意”。

再回到阳明四句教第一句与后三句的矛盾,既然“无善无恶者”乃心之体,那么,意之动的“有善有恶”、良知的“知善知恶”和格物的“为善去恶”到底是怎么生成的呢? 从无善恶到“有”善恶、“知”善恶、“为”善恶,到底是如何从无转化为有的呢? 刘宗周认定这大概是阳明四句教所要解决的首要矛盾。王龙溪的四无论给的方案乃是,将心、意、知、物都无限向无的极点去拉,以至于将四者在无的意义上给拉平了。这当然是崇有的蕺山所激进反对的,因为如此一来,儒学只能流落入“虚幻而荡”之虚无化的空洞。当然与此同时,面对泰州一系所遁落入的“情识而肆”之功利化的偏道,蕺山对这另一极端也是极为反对的,所以才将喜怒哀乐这四种纯情,向上提升到四德的高度。

刘宗周为何要将阳明的无善无恶的“心之体”转化为有善有恶的“心之动”,其道理在此也就昭然若揭了。这就好似牟宗三用阳明立场来批判朱熹立论“只存有不活动”一样,王学的基本贡献则在于道德本体的“即存有即活动”。如果我们套用这种说法,那么,刘宗周对于阳明无善无恶的“心体”前提的质疑就在于,它倾向于“存”有但如何“活”动? 在这个意义上,蕺山较之守仁更趋于“动”,这也是其“心”

---

① 戴琏璋、吴光主编:《刘宗周全集》第 2 册,第 459 页。
② 吴震编校整理:《王畿集》,南京:凤凰出版社 2007 年版,第 1 页。
③ 戴琏璋、吴光主编:《刘宗周全集》第 2 册,第 527 页。
④ 戴琏璋、吴光主编:《刘宗周全集》第 2 册,第 527 页。
⑤ 戴琏璋、吴光主编:《刘宗周全集》第 2 册,第 527 页。
⑥ 戴琏璋、吴光主编:《刘宗周全集》第 2 册,第 527 页。
⑦ 戴琏璋、吴光主编:《刘宗周全集》第 2 册,第 527 页。

“意”之动带来的,但这里也有对阳明的根本误解,其实良知只要“一念发动”就即知即行了①。在寻求“心学一原之妙”的路途中,就存在两种根本性的选择,王龙溪代表了趋“无”的选择,心、意、知、物皆无善无恶从而一并俱“无”,而刘宗周则达标了崇“有”的倾向,心、意、知、物皆有善而无恶从而全部俱“有”,所有才形成无体与有体、无用与有用之间的辩证法:“心无体,以意为体;意无体,以知为体;知无体,以物为体。物无用,以知为用;知无用,以意为用;意无用,以心为用。此之谓体用一原,此之谓显微无间”,②这才是良知之学的体用一原,同时也是显微无间:“隐微者,未发之中;显见者,已发之和。莫见乎隐,莫显乎微。故中为天地之大本,深度功夫全用之,以立大本,而天下之达道行焉。”③

实际上,刘宗周质疑王阳明的四句教的最核心处:就在于有(善恶)无(善恶)之辨,如果心体果然本是无善无恶的,那么,有善有恶之“意”到底何来呢? 由此可见,从阳明“有善有恶者意之动”到蕺山“好善恶恶意之静”的转化,就将有无之辨转化为动静之辨。按照王阳明的心学原论,“意之动”见出有善有恶,而蕺山则认定有善有恶乃“心之动”,好善恶恶则为“意之动”。其实,刘宗周之“有善有恶”近于周濂溪之“几善恶”,蕺山认定就心而论的“几善恶”有“自善”之势:“宗周的‘有善有恶’是‘几善恶’,与阳明的‘有善有恶’不同,然则二人‘心之动’与‘意之动’之‘动’字的意思当然亦不同。……宗周‘心之动’的‘动’是‘动而未形,有无之间者’,阳明‘意之动’的‘动’则是就‘有而无形’言。所以前者之动相较之后者更精微深细。”④照此而论,蕺山“心之动”介于有无之间而守仁“意之动”则无“无”而有“有”。

那么,刘宗周之好善恶恶的“意之静”到底意谓什么呢? 谈到意,终还要归于心,“意为心之所存,则至静莫如意”。⑤这就意味着,意作为好善恶恶的“心体”,从本体上而言乃是静的了,由此足见,静乃为本体之静,而非一般意义上的动静之静。在《人谱》续篇二《证人要旨》当中,刘宗周明确指出:“独体本无动静,而动念其端倪也。动而生阳,七情著焉。念如其初,则情返其性。动无不善,动亦静也。转一念而不善随之,动而动矣”,⑥所以结论便为“是以君子有慎动之学”⑦。质言之,蕺山的慎“独”之学也就是慎动之学,亦即超越一般动静的至“静”之学,所谓“意为心之所存,则至静者莫如意”也⑧。

三、改造“情意观”

考察完“意之静”之静,再回头来看究竟何为“意”? 下面四重关系为框定“意”设定了基本架构。

第一,意与恶的关系。有一种较为绝对化的理解——阳明“心”善“意”恶而蕺山“意”善“念”恶——这就直接关系到意与念的关系,因为据刘宗周的理解,只有“转念”方为恶。在这个意义上,蕺山较之阳明从“意”退归到了“念”,王阳明认定意有趋于恶的意向,但是刘宗周却将“意之恶”继续归结于“念之恶”:“起一念,固是恶,除一念,亦是恶。然而念胜前念,知道者,觉之而已矣。”⑨在现实中,刘宗周还反对王学末流的“从流”倾向:“任情而流,便是大恶;能知非自反,便是大善。可见善恶只在一念转

① 刘悦笛:《从“一念发动处”解王阳明“知行合一”——兼论“意动”与“动行”的道德动机分殊》,《南京社会科学》2018 年第 11 期,第 41—48 页。
② 戴琏璋、吴光主编:《刘宗周全集》第 2 册,第 531 页。
③ 戴琏璋、吴光主编:《刘宗周全集》第 2 册,第 538 页。
④ 黄敏浩:《刘宗周及其慎独哲学》,台北:学生书局 2001 年版,第 151 页。
⑤ 戴琏璋、吴光主编:《刘宗周全集》第 2 册,第 459 页。
⑥ 戴琏璋、吴光主编:《刘宗周全集》第 2 册,第 6 页。
⑦ 戴琏璋、吴光主编:《刘宗周全集》第 2 册,第 7 页。
⑧ 戴琏璋、吴光主编:《刘宗周全集》第 2 册,第 459 页。
⑨ 戴琏璋、吴光主编:《刘宗周全集》第 2 册,第 512 页。

移间。"①从"意"趋恶到念转"恶",在其中亦可见一步又一步的退归过程。

第二,意与念的关系。与恶相对的正是善,阳明及其后学时代的儒生们早就开始"平分善恶"了。那么,念又与善形成何种关联?刘宗周提出了"克念"成善的观念,"问:念亦有善乎?曰:克念作圣是也。"②其实,浙中与泰州学派诸儒都重"念",皆崇当下自反的去恶功夫,但刘宗周对此理解可谓是最为透彻,因为心善这一鹄的始终不变。所以,蕺山又提出"圣人化念归心"的观念,新本又做"化念还心"③,反正都是归之于本善之心抑或本心之善。这是因为,"在蕺山眼中'念'当下原初的状态,原来就是本心表现'恶'的出现从转念、念之留滞而言"。④如此一来,善恶与意念的关系便昭然若揭了。

第三,意与心的关系。这关系到意的存放问题,意当然存之于心,所谓"心为所存,意为所发",⑤心若发之就要有赖于"意"。在总体上,刘宗周将心意比喻为指南车,但在分殊的意义上,又认为心如舟、意如舵,因为就虚灵本身而言谓之心,就虚灵之主宰来说才是意。由此,刘宗周才引发出"心本"的问题:"心之主宰曰意,故意为心本,不是以意生心,故曰'本'。犹身里言心,心为身本也。邓定宇曰:'心是天,意是帝。'"⑥天与帝的说法来自江右王门代表人物邓以赞,这也是个比较贴切的比喻,心就好似无垠之天,但是帝却起到了统领性的功用。

第四,意与知的关系。按照刘宗周的未发与已发观:"心是已发,意是未发。意之精神曰'知',意之本体曰'物'。"⑦如此一来,心、意、知、物就都被蕺山视为贯通一脉,心为道德本心,意为心之主宰,知乃意中之知,物则是知之条理。刘宗周又从消极角度增加了对"念"的考量:"心意知物是一路,不知此外又何以又容一念字?今心为念,盖心之余气也。余气也者,动气也,动而远乎天,故念起念灭,为厥心病,还为意病,为知病,为物病。故念有善恶,而物即与之为善恶,物本无善恶也。念有昏明,而知即与之为昏明,知本无昏明也。念有真妄,而意即与之为真妄,意本无真妄也。念有起灭,而心即与之为起灭,心本无起灭也。故圣人化念归心,要於主静",⑧这就回到"意之静"的境界。

那么,情与意之间,到底该如何区分呢?或者说,刘宗周是如何达"情"知"意"的呢?这关系到喜怒、爱恶与好恶之分:"喜怒有情而爱恶有意,好恶有理而爱恶有欲。"⑨在此有两个比照:喜怒有情对爱恶有意,好恶有理对爱恶有欲。这里面一定能要提前做出区分:爱恶与好恶不同,爱恶其实就是儒家"七情"喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲当中的两情,蕺山也是在这一经验层面上区分恶与怒不同,"怒一发即止,恶就滞留胸中,常觉如此",⑩这也符合常情。但是好恶不属七情,笔者曾经在历史梳理的基础上认定,好恶乃是人类的本情,作为心之大端,它们构成了儒家情本哲学的基本道德禀赋。⑪所以,与爱恶有意也有欲不同,好恶则是有理的,道德意义上的好恶更是符合道德理性的。其实王学的精髓就在于,阳明将是非之心变为好恶之心,也就是将道德观念经过长期锤炼而转变为道德直觉。

刘宗周作为王学的最后一座思想高峰,当然在其核心处延续了阳明之学,所以他认定:"好恶从主

---

① 戴琏璋、吴光主编:《刘宗周全集》第 2 册,第 601 页。
② 戴琏璋、吴光主编:《刘宗周全集》第 2 册,第 511 页。
③ 戴琏璋、吴光主编:《刘宗周全集》第 2 册,第 491 页。
④ 陈志强:《晚明王学原恶论》,台北:台湾大学出版中心 2018 年版,第 192 页。
⑤ 戴琏璋、吴光主编:《刘宗周全集》第 2 册,第 459 页。
⑥ 戴琏璋、吴光主编:《刘宗周全集》第 2 册,第 528 页。
⑦ 戴琏璋、吴光主编:《刘宗周全集》第 2 册,第 611 页。
⑧ 戴琏璋、吴光主编:《刘宗周全集》第 2 册,第 491 页。
⑨ 戴琏璋、吴光主编:《刘宗周全集》第 2 册,第 470 页。
⑩ 戴琏璋、吴光主编:《刘宗周全集》第 2 册,第 470 页。
⑪ 刘悦笛:《作为"心之大端"的好恶本情——儒家"情本哲学"的基本情感禀赋论》,《人文杂志》2020 年第 7 期,第 78—86 页。

意而决,故就心宗指点;喜怒从气机而流,故就性宗指点。毕竟有好恶而后有喜怒,不无标本只辨,故喜怒有情可状,而好恶托体最微。”①这就意味着,好恶从心,喜怒从性,但人类究竟是先有好恶还是先有喜怒,这倒还很难说,不过道德上的好恶直通“心体”却没问题。既然好恶是由心意而定,那好恶还是情吗? 有趣的是,刘宗周还是认定好恶为情,不过乃为“意之情”:“心意之辨明,则性情之辨亦明。心与意为正名,性与情为虚位。喜怒哀乐心之情,生而有此喜怒哀乐谓之性;好恶意之情,生而有此好恶之谓意之性。盖性情之名,无往而不在也。即云意性、意情亦得,意者心之意也,情者性之情也。”②心意居实,性情蹈虚,作为“心之情”的喜怒哀乐生而有之就是性,作为“意之情”的好恶生而有之也是性,所以蕺山才有“意性”与“意情”这种新的提法。

刘宗周所要跨过的“情意关”就在于:将意当做心之意,把情作为性之情,这后一方面并无创见,但是在心意的论说方面却颇有新见:所谓心之意,从后天的层面就是“意情”,从先天的层面则是“意性”,这后一方面也并无太多创见,但是在意情领域,刘宗周却做出了儒学史上独一无二的创建。

四、改造“纯情论”

关于人类之情,刘宗周对儒家历史曾有过梳理:“七情之说,始见于汉儒《戴记》中,曰‘喜怒哀乐爱恶欲’,七字不伦不理,其意颇该之《大学》正修两传中。然《大学》亦绝不露出情字。古人言情者,曰‘利贞者,性情也’,即性言情也。‘六爻发挥,旁通情也’;‘乃若其情’;‘无情者不得尽其辞’;‘如得其情’;皆指情蕴情实而言,即情即性也。并未尝以已发为情,与性字对也。‘乃若其情’者,恻隐、羞恶、辞让、是非之心是也。孟子言这恻隐之心就是仁,非因恻隐之发见所存之仁也,后人往往错会。性情之存发异,并心意之存发亦异。一心之中,若有两存、两发焉,将以心意为主耶? 将以性情为主耶? 任前人分解,曰‘心统性情’,终是泥水不清。”③

由此可见,刘宗周仍坚守“情者性之情”的定见,区分出即性言情与即情言性两个思想路线,恻隐之心即为仁,这就意味着性情与心意乃是同一的,如果恻隐发见后所存为仁,那就是没有见到这种同一性。这就是为何蕺山既反对朱熹的“心统性情”也反对张栻的“心主性情”:“朱子曰:‘心统性情’。张敬夫曰:‘心主性情’。张说为近,终是二物。曷不曰,‘心之性情’?”④心主性情似乎较之心统性情更能为蕺山所接受,但是,二者皆不能为蕺山所满意,因为以心之“体”为性、心之“用”为情,恰恰是割裂了心体本身为两端。然而,刘宗周的“独体”论却认定“独为虚位,从性体看来,则曰莫见莫显,是思虑未起,鬼神莫知时也。从心体看来,则曰十目十手,是思虑既起,吾心独知时也。然性体即在心体中看出”,⑤性体与心体乃是浑然一体的。

刘宗周对“七情”的批判乃是其“不伦不理”,也就是不符合伦理规范,所以要进而追寻“七情之善”:“世儒谓因情之善见性之善,然情则必以七情为定名,如喜、怒、哀、乐、惧、爱、恶、欲,将就此见性之善,则七情之善,果在何处? 又医家言七情,曰喜、怒、忧、思、悲、恐、惊,将就此见性之善,则七情之善,果在何处?《中庸》以喜怒哀乐为情,则四性又属何名? 岂恻隐、羞恶、辞让、是非之情有性,而余者独无性也邪? 从此参与,便破一班。”⑥在此,刘宗周先确定的前提是以情之善确立性之善,然而,透过无论是儒家还是医家的七情论,都无法见出性之为善。所以,蕺山标举出喜怒哀乐,如果以这四者为情,那四性如

---

① 戴琏璋、吴光主编:《刘宗周全集》第 2 册,第 540 页。

② 戴琏璋、吴光主编:《刘宗周全集》第 2 册,第 405 页。

③ 戴琏璋、吴光主编:《刘宗周全集》第 2 册,第 407 页。

④ 戴琏璋、吴光主编:《刘宗周全集》第 2 册,第 557 页。

⑤ 戴琏璋、吴光主编:《刘宗周全集》第 2 册,第 448 页。

⑥ 戴琏璋、吴光主编:《刘宗周全集》第 2 册,第 556 页。

何归属? 并追问“四端之情”如若有性,那么其余者何论呢?

这就意味着,“喜怒哀乐,所性者也。未发为中,其体也;已发为和,其用也;合而言之,心也”①。这便是喜怒哀乐所求的性体与心体:未发为中体,已发为和用,从而合体为心体。同时,中体落在性体之中:“分喜怒哀乐,各有中体;合喜怒哀乐,共见中体。中本是落实性体”②,中体即为独体,“说工夫只说个‘慎独’,独即中体,识得慎独(二字),则发皆中节,天地万物在其中矣”,③由此刘宗周思想就以独体为核心。独与喜怒哀乐通过太极而通贯起来:“独便是太极;喜怒哀乐便是太极之阳动阴静。”④

刘宗周还就四情与七情做过直接的对比,他将喜怒哀乐与春夏秋冬比对并将之视为四气:“四气与七情别少,今姑以字义求之。喜怒哀乐止于四字,而乐字又在七情之外,岂情又有八乎?”⑤蕺山就此发现了差异:喜怒哀乐之乐唯独却在七情之外,喜怒哀乐实乃四德从而与七情迥异,要舍弃从七情进路而采取四德的路径来探求:“《中庸》言喜怒哀乐,专指四德而言,非以七情言也。喜,仁之德也;怒,义之德也;乐,礼之德也;哀,智之德也。而其所谓中,即信之德也。”⑥四德乃是上求,同时还兼具春夏秋冬四气的下放:“喜怒哀乐,一气流行,而四者实为时与禅代。如春过了夏,秋过了冬,冬又春,却事实报个中气,与时偕行,故谓之时中。”⑦这里仍有形而上与形而下之分:从一性的角度看,仁义礼智就理而言,喜怒哀乐就气而言;从一理的角度看,仁义礼智就性而言,喜怒哀乐就心而言,但仁义礼智与喜怒哀乐乃是道器不分的,“喜怒哀乐之未发,则仁义礼智之性也”,⑧可图示如下:

四德流行	四季流行	心体流行	性体流行
喜	春	元	仁
怒	夏	亨	义
哀	秋	利	礼
乐	冬	贞	智

结论:“情”之纯升与“意”失“念”落

刘宗周喜怒哀乐这四者,尽管上为“四德”下为“四气”,德为“性”之德而气为“心”之气,但喜怒哀乐毕竟还是一种“情”,尽管蕺山从未有过“四情”的说法,却始终反对将喜怒哀乐当做七情那般后发的感性之情。唐君毅却仍称喜怒哀乐为“四情”,但更准确的说法乃是“纯情”抑或“天情”,也同时称之为“纯气”:“对此心之纯情自感之周而复始之运,蕺山谓即四气之运。于此所谓气上言者,必须高看。此气之义,唯可说为此心之存在的流行,或流行的存在。此流行的存在,依喜怒哀乐以自为春夏秋冬,而能自相感,故自有情,亦当名之曰情。”⑨这必须被高看的纯气,与纯情乃是一而二、二而一的,当气成为心的流行,那么情就成为性的流动,其实更为高看的乃为纯情。唐君毅的喜怒哀乐之论有着其一体两面,称之为“纯情”还是比较适合的,也要比“天情”这种荀子曾用过的强调“好恶喜怒哀乐藏焉”之说法更为准确。当喜怒哀乐与春夏秋冬相匹配的时候,谓之天情有一定道理,但是如果强调情之所藏的先天性,那就错失了蕺山上下贯通的本意。

① 戴琏璋、吴光主编:《刘宗周全集》第 2 册,第 557 页。
② 戴琏璋、吴光主编:《刘宗周全集》第 2 册,第 538 页。
③ 戴琏璋、吴光主编:《刘宗周全集》第 2 册,第 449 页。
④ 戴琏璋、吴光主编:《刘宗周全集》第 2 册,第 567 页。
⑤ 戴琏璋、吴光主编:《刘宗周全集》第 2 册,第 406 页。
⑥ 戴琏璋、吴光主编:《刘宗周全集》第 2 册,第 488 页。
⑦ 戴琏璋、吴光主编:《刘宗周全集》第 2 册,第 540 页。
⑧ 戴琏璋、吴光主编:《刘宗周全集》第 2 册,第 486 页。
⑨ 唐君毅:《中国哲学原论·原教篇》,台北:学生书局 1984 年版,第 479 页。

当代学者对蕺山“纯情”的理解,往往将喜怒哀乐阐释为一种“超越之情”。①照此而论,当刘宗周“将四端与喜怒哀乐之‘天情’一起提升到形上的层面时,此天情之善与性之善只是一体之两面”②,这个理路的确是蕺山将纯情加以道德升华的秘密所在,同样的秘密在于,四端与纯情同时得以提升并相互匹配起来,这也证明四端本身无非“情”也,喜怒哀乐也具有了“性”善之本质。然而,问题就在于,只讲喜怒哀乐为四德而非四情的时候,就只看到了这四者的超越维度,却未见其现实根基。实际上,当刘宗周将喜怒哀乐当做仁义礼智之别名,将春夏秋冬当做元亨利贞之别名,其实蕴藏着一种经验变先验、先验化经验的共时性过程。

所谓超越,就预设了超越者与被超越者之间的分殊,所谓超越之情,也就将情感的感性维度彻底抽空了,而只在喜怒哀乐之中贯注了道德的内涵。刘宗周思想的意义就在:“反对形上与形下的对立、本体与作用的对立,实际上是对人的感性存在的一种肯定。在他那里,理和欲,不像在理学家那里所具有的绝对对立的意义,而是相反,情欲具有正面的意义和价值。”③尽管不能将刘宗周的重情论,简单地归入晚明以降情欲解放的序列,但是蕺山对人的感性存在的肯定,的确就是其高扬纯情的价值所在,从而接续为天理人欲相通论提供了动力:“天理人欲,同行而异情,故即欲可以达理。为善为恶,毫厘而千里,故知其不善所以明善”。④这便是“天道本乎人情”的突破,⑤也是所谓人情即天理的真义所在。

与“纯情”的上升反向,乃是“意念”的失范,我称之为“意”失“念”落。刘宗周不仅对人欲正视,而且对人之“过恶”的维度给予了充分关注与论述:“有心,恶也;无心,过也。”⑥所以在刘宗周在《人谱》续篇三《纪过格》当中,展示出“隐过,七情主之”,包括“溢喜(损者三乐之类);迁怒(尤忌藏怒);伤哀(长戚戚);多惧(忧谗畏讥,或遇事变而失其所守);溺爱(多坐妻子);作恶(多坐疏贱);纵欲(耳目口体之属)”⑦,这也成就了中国儒学史上对“过恶”研究的最高理论总结。

但在刘宗周的思想体系里,“意念”的失范的逻辑顺序,却是从“念”落到“意”失,在阳明那里意已“失”,但在蕺山那里,却由于转念而生了“恶”,由此将“意”也拉了下来,这就需要四端与纯情加以升华,从而形成刘宗周情意观的上通下达。这还是要从“独知”谈起而终归太极:“心无善恶,而一点独知,知善知恶。知善知恶之知,即是好善恶恶之意;好善恶恶之意,即是无善无恶之体,此之谓‘无极而太极’。”⑧蕺山之念实际上就是“独体”的端倪,进而可以外显为情。这种转念,其实就是把“动亦静也”之情转为“动而动矣”之情。但问题是由于转念而来的情如何为善呢?刘宗周的解决方式就是,念保持为原本善端的初念,那么情也就推而为“动无不善”,那就显露出人性之本善。

最后的问题就要追问,刘宗周的纯情到底是“纯”在哪里?纯在升华,还是归返?所以还有一种还原论的阐释,认定纯情、纯气即为情与气的“原初状态”。⑨这就建基在从“性本善”到“情本善”的前提之上,至于纯气是否一定为善,那只能是对自然状态的一种人化规定。一般而言,自然之情也难以用“本善”来加以定位,纯情难道就是一种善情吗?实际上,“纯情”乃是一种人类之情的高级状态,由是观之,“纯情”应该内蕴着一种从经验升为先验、从先验返归经验的过程,这也就是从喜怒哀乐、春夏秋冬化作

---

① 郑宗义:《性情与情性——论明末泰州学派的情欲观》,李明辉:《“情欲解放”乎——论刘蕺山思想中的“情”》,熊秉真、张寿安编:《情欲明清·达情篇》,台北:麦田出版社 2004 年版。

② 李明辉:《四端与七情:关于道德情感的比较哲学探讨》,台北:台湾大学出版社 2008 年版,第 207 页。

③ 蒙培元:《中国心性论》,台北:学生书局 1990 年版,第 442 页。

④ 戴琏璋、吴光主编:《刘宗周全集》第 2 册,第 454 页。

⑤ 戴琏璋、吴光主编:《刘宗周全集》第 2 册,第 446—447 页。

⑥ 戴琏璋、吴光主编:《刘宗周全集》第 2 册,第 438 页。

⑦ 戴琏璋、吴光主编:《刘宗周全集》第 2 册,第 12 页。

⑧ 戴琏璋、吴光主编:《刘宗周全集》第 2 册,第 484—485 页。

⑨ 陈志强:《晚明王学原恶论》,台北:台湾大学出版中心 2018 年版,第 192 页。

仁义礼智、元亨利贞然后又回返的内在程序,只不过这个历时性时的进程被蕺山视为共时性的实现,但两方面却具有不可分的融合性。相形之下,阳明工夫论的践行强调了一个过程,为善去恶的过程,由此达到意之诚。刘宗周则从意的开端上,就将之设定为全善非恶,这种纯善而无恶的先验设定,使得工夫就变成了一种顿悟式的呈现,相应之下,阳明更重在渐悟式的完善进程。当然,这顿渐之间,只是相对而言,朱熹与阳明比照,前者为渐,后者为顿,但阳明与刘宗周比较就更为细化了。这其实是道德时间问题:阳明有过程,乃是历时性的,宗周则是共时性的,压缩了工夫过程。

应该说,在阳明之前,心、意、知、物往往被视为形而上的,气、念、情、欲则是形而下的,到了阳明及其后学那里,这二层其实是不可分的,并不是心、意、知、物才是上层的心性之维从而否定了下层,或者说,气、念、情、欲层也在往上提升,这两层其实是混糅的。当然这是大致的趋势,这八个范畴具体说来,在阳明后者不同的主张者那里就变得纷繁复杂,譬如说常被视为形上的"意"与形下的"念",到底是如何流变的? 刘宗周就在解决儒学这核心层面的问题,其在中国哲学思想史上的确功莫大焉。

The Ascent of "Pure Affection" and the Descent of "Conation"

—— Liu Zongzhou's View of Affection and Conation With "Solitary Body" as Its Core

Liu Yuedi

(*Institute of Philosophy*, *Chinese Academy of Social Sciences*, *Beijing* 100732, *China*)

Abstract: As for the connection between Liu Zongzhou's (刘宗周) and Wang Yangming's (王阳明) theories of intuitive knowledge (良知论), the most crucial transformation lay in the ascent of "pure affection" (纯情) and the descent of "conation" (意念), which led to Liu Zongzhou's view of affection and conation (情意观) with solitary body (独体) as its core. Firstly, Liu Zongzhou transformed the theory of intuitive knowledge, attributing "the knowledge of good and evil" (知善知恶) to "the knowledge of love and respect" (知善知恶). Secondly, Liu Zongzhou transformed the "the four-sentence aphorism" (四句教), which was related to the transformation from "That has neither good nor evil is the body of mind" (无善无恶者心之体) to the "That has both good and evil is the dynamic state of mind" (有善有恶心之动), and from "That has both good and evil is the dynamic state of conation" (有善有恶者意之动) to "That loves good and hates evil is the static state of conation" (好善恶恶意之静). Thirdly, Liu Zongzhou transformed the view of affection and conation, putting forward the idea that "Conation is the conation of the mind, and affection is the affection of the nature" and that "There is affection in pleasure and anger while there is conation in love and hatred. There is reason for love and hatred while there is also desire for love and hatred". Finally, Liu Zongzhou transformed the theory of "pure affection", finding out the matched structures from "pleasure, anger, sorrow and joy", "spring, summer, autumn and winter", and "beginning (元), smoothness (亨), auspiciousness (利), and consistency (贞)", to "benevolence, righteousness, ritual and wisdom". "Pleasure, anger, sorrow and joy" as "pure affection" are in the advanced state of human affections, which should contain a process of ascending from experience to apriority, and returning from apriority to experience. Only that Liu Zongzhou viewed this diachronic process as synchronic realization. But in any case, the inseparable integration of these two aspects should be regarded as Liu Zongzhou´s unique contribution.

Key words: intuitive knowledge; pure affection; knowledge of love and respect; conation; static state of conation; pleasure, anger, sorrow and joy

(责任编辑　刘曙光)